SÜLEJMĀN TSCHELEBI'S LOBGEDICHT AUF DIE GEBURT DES PROPHETEN

(MEWLID-I-ŠERĪF)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

CHRISTIAN-ALBRECHTS-UNIVERSITÄT
ZU KIEL

VORGELEGT VON

IRMGARD ENGELKE

AUS HANNOVER

HALLE (SAALE)

DRUCK VON KARRAS, KRÖBER & NIETSCHMANN

1926

Referent: Geheimrat Prof. Dr. Jacob
Korreferent: Prof. Dr. Schrader

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Juni 1925

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Kiel, den 3. Juli 1925

Zum Druck genehmigt:
Prof. Dr. Haseloff
Dekan

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Bedeutung des Gedichtes und Nachrichten über den Verfasser . 1

II. Die Texte 8

III. Inhaltsangabe (teilweise in Übersetzung) und Anmerkungen . . 13

1. Preis des Gottesnamens 13
2. Erschaffung des Lichtes Muḥammeds vor allen Dingen . 14
3. Die Kette der Übertragung des Lichtes Muḥammeds . . 15
4. Arabisches Loblied auf den Propheten 16
5. Die Geburt des Propheten 17
6. Beglaubigungswunder 19
7. Die Himmelfahrt 20
   Muḥammeds Charakter 24
8. Tod des Propheten 25
9. Tod Fāṭimes 30

IV. Inhaltliche und sprachliche Charakteristik des Gedichtes 31

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544302_0004

I. Bedeutung des Gedichtes und Nachrichten über den Verfasser.

„Seit Jahrhunderten hören es alle gläubigen Türken und Türkinnen in den heiligen Moscheen und in ihren Häusern, meistens in den beiden Mondmonaten Rebīʿ[1]), manchmal auch zu andren Zeiten. Sie werden ergötzt und erfreut; auf den Flügeln der Kunst gelangen sie zur Erhöhung des Glaubens." In diesen Worten gipfelt die Charakteristik vom Mewlid-i-šerīf (= edle Geburt) des Sülejmān Tschelebi, die man in der türkischen Literaturgeschichte von Köprülüzāde M. Fuʿād und Šihāb ed-dīn[2]) findet. Unter den zahlreichen Hymnen- und Legendendichtungen, die zur Verherrlichung Muḥammeds abgefasst sind und beim Geburtsfest des Propheten und anderen religiösen Feiern vorgesungen werden[3]), ist Sülejmāns Dichtung diejenige, deren allgemeine Beliebtheit in den türkischen Literaturgeschichten rückhaltlos anerkannt wird[4]). Als Grund für den grossen und andauernden Erfolg des Gedichtes wird fast einstimmig die volkstümliche Einfachheit der Sprache

---

[1]) Muḥammed wurde am 12. Rebīʿ I geboren.

[2]) Köprülüzāde Meḥmed Fuʿād we Šihāb ed-dīn Sülejmān, Jeni osmanly taʾrīḫ-i-edebijāt. Bd. I, Konst. 1332, S. 142 ff.

[3]) Vgl. Gibb, A history of Ottoman poetry. Bd. I, London 1900, S. 237. — Sprenger, Das Leben und die Lehre Muhammeds. Bd. III, Berlin 1869, S. LIV. Die ausführliche Beschreibung einer Mewlid-Feier im 18. Jh. findet sich in d'Ohsson, Tableau général de l'Empire Othoman. Paris 1788—1824, Bd. III, S. 358. — Über die Geschichte des Mewlid-Festes hat E. Graefe umfangreiches Material gesammelt, das bisher nicht veröffentlicht wurde. Vgl. Becker's Nachruf: Der Islam. Bd. VI (1916) S. 87. — Eine Untersuchung über das Mewlid-Fest und die gesamte Mewlid-Literatur (insonderheit die arabische) hat H. Fuchs (Bonn) in Arbeit.

[4]) Erwähnungen in diesem Sinne finden sich ausser der oben angeführten in:

und die warm empfundene, schlichte Darstellung des Legendenstoffes angegeben.

Über das Leben des Verfassers sind die genauesten Angaben in den Werken von Belīġ, Ṭašköprüzāde, Brusaly Meḥmed Ṭāḥir und Aḥmed Refīq enthalten[1]). Die „few details", die Gibb geben konnte[2]), können auf Grund jener Darstellungen dahin ergänzt werden, dass der Vater Sülejmāns Aḥmed Pascha hiess und ein Vezir Murāds I. (761—792 h. = 1359—1390 Chr.) war. Die Zeit, in der Sülejmān lebte, bezeichnet Fu'ād-Šihāb ed-dīn unter Bezugnahme auf Hammers

---

Belīġ, Güldeste. Brussa 1287, S. 145.

Ṭašköprüzāde, Šaqā'iq-i-Nu'mānije. Ins Türkische übersetzt von Meġdi. Konst. 1269 h. (nach Fu'ād.)

Sāmy, Qāmūs ül-a'lām. Bd. IV, Konst. 1311 h., S. 2620 a.

'Abd ul-Laṭīf (Laṭīfī), Teḏkere. Konst. 1313 h., S. 55 ff.

'Āli, Künh ül-aḫbār. Konst. 1277 h., Bd. V (= rükn-i-rābi'den ġüz-i-ewwel) S. 115/16.

Zijā Bej Ef., Ḫarābāt. Bd. I, Konst. 1291 h., S. 3.

Aḥmed Rif'at, Eṯer-i-ḫāme. Konst. 1300 h., S. 58.

Mü'allim Nāġi, Esāmī. Konst. 1308 h., S. 173.

Meḥmed Ṯüreija, Siġill-i-'oṯmānī. Bd. III, Konst. 1311 h., S. 76.

Brusaly Meḥmed Ṭāḥir, Osmanly mü'ellifleri. Konst. 1338, Bd. II, Teil 2, S. 221.

Aḥmed Refīq, Turkija ta'rīḫi. Bd. I, Teil 1, Konst. 1923, S. 352.

Ḥāġī Ḫalfa, Lexicon bibliographicum. Ed. Flügel, Leipzig-London 1835—1858, Bd. VI, S. 270.

Hammer-Purgstall, Geschichte der osmanischen Dichtkunst. Bd. I, Pesth 1836, S. 67 ff.

Gibb, A history of Ottoman poetry. Bd. I, London 1900, S. 232 ff.

W. D. Smirnow, Tureckaja literatura. Petersburg 1891, S. 463 ff.

K. J. Basmadjan, Essay sur l'histoire de la littérature ottomane. Konst 1910, S. 26.

K. M. Fu'ād weist auf eine Erwähnung Sülejmāns hin in: 'Āšyq Tschelebi, Teḏkere-i-šu'arā. Handschr. in seinem Besitz. (Vgl. Fuād, Ilk mütaṣawwifler. Konst. 1918, S. 200 u. 410.) Andre Handschriften im Besitze Gibbs und der Staatsbibliothek Wien. (Vgl. Enz. d. Islam, Art. 'Āshik Čelebi.)

[1]) Ein Artikel „Sülejman Čelebi" der Enzyklopädie des Islam (verfasst von W. Björkman) befindet sich im Druck und war mir leider noch nicht zugänglich.

[2]) A. a. O. S. 232: Sülejmān war ein Schüler Emir Sultans (s. S. 7 Anm. 6), wurde Imam im Diwan Bājezīds und nach dessen Tode Imam der grossen Moschee in Brussa. Er starb nach 805 h. (1403 Chr.).

Geschichte des osmanischen Reiches als „eine Zeit der Vergnügungen und der Ausschweifung und gleichzeitig eine Epoche der theologischen Wissenschaft und der Bildung“ [1]). Sülejmān gehörte zu den Günstlingen des Prinzen Sülejmān, jenes Sohnes Sultan Bājezīd Jyldyryms (792 — 805 h. = 1390 — 1403), der bei aller Lasterhaftigkeit das Verdienst hat, bedeutende Dichter an seinen Hof gezogen zu haben [2]). Nach Ṭašköprüzāde profitierte Sülejmān von dem Wissen und der Stellung seines Grossvaters Šejḫ Maḥmūd [3]), eines gelehrten Theologen, der einen Kommentar zu den Fuṣūṣ des Ibn al-ʿArabī (gest. 638 h.) schrieb und an einer von Sultan Orchan für ihn gegründeten Medrese in Izniq (Nicea) lehrte [4]). Dieser Umstand ist für den Ideenkreis, aus dem Sülejmāns Dichtung hervorgeht, von Bedeutung, ebenso wie die von Gibb und Brusaly M. Ṭāhir erwähnte Tatsache, dass Sülejmān ein Schüler des Šejḫs der Ḫalweti-Derwische [5]), Emīr Sulṭān [6]) war.

Da das Mewlid-Gedicht Sülejmāns nicht nur bei feierlichen Gelegenheiten angehört wird, sondern auch zur häuslichen Lektüre dient [7]), ist sein Wirkungsbereich ausserordentlich gross, und man kann annehmen, dass die Vorstellungen von Muḥammeds Leben und Persönlichkeit, von Allah, den Himmeln und ihren Engeln, von der islamischen Gemeinde u. a., die hier durch Sülejmān dichterisch gestaltet sind, einen festen Bestandteil in der religiösen Gedankenwelt des türkischen

---

[1]) A. a. O. S. 144.

[2]) Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches. Bd. I, Pest 1827, S. 350.

[3]) Hammer (Dichtkunst I, S. 64) und Gibb (a. a. O. I, S. 411) erwähnen ihn als den Verfasser eines Glückwunschverses zum Übergang Sülejmān Paschas, des Sohnes Sultan Orchāns, nach Europa. (Im Jahre 1356 Chr., vgl. Hammer, Gesch. d. osman. Reiches Bd. I, S. 141 f.)

[4]) Ṭašköprüzāde a. a. O.

[5]) Nach Gibb. [Vgl. d'Ohsson Bd. II, S. 308. — Türk. Bibl. Bd. IX, Berlin 1908, S. 80. Jacob.]

[6]) Über die Stellung des Šejḫ Buḫārā Emīr Sulṭān zu Sultan Bājezīd und zu dem Mystiker Šejḫ Seijid ʿĀlī Hamadānī vgl. Hammer, Gesch. d. osman. Reiches I, S. 234. [Seinen grossen Einfluss auf Bājezīd I. bekundet ein Vers desselben in ʿĀṭā's Taʾrīḫ IV, S. 1, der älteste persische Vers eines osmanischen Sultans. Jacob.]

[7]) Vgl. Muṣaḥḥaḥ mewlid-i-šerīf. Hrsg. von Riẓā. Konst. 1306 u. ö. 4. Seite des Nachwortes.

Volkes bilden [1]). Von diesem Gesichtspunkte aus möchte ich versuchen, den Inhalt der Dichtung wiederzugeben und an einigen Stellen zu erläutern, und gleichzeitig auf die Umbildungen und Zusätze hinzuweisen, die in den späteren Handschriften und modernen Drucken enthalten sind.

II. Die Texte.

Sülejmāns Mewlid-i-šerīf liegt mir in 8 Handschriften und 5 Broschüren vor, ausserdem konnte, wenigstens für wichtige Abschnitte des Gedichtes der in Zijā Paschas Ḫarābāt enthaltene Auszug zum Vergleich herangezogen werden [2]).

---

[1]) Ausführliche Darstellungen der volkstümlichen religiösen Vorstellungen im Islam bieten mit Angabe von Belegstellen aus der arabischen und türkischen Literatur: Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Stockholm 1918, und M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Halle 1917.

[2]) 4 Handschriften der Münchener Staatsbibliothek:

(M I) Cod. turc. 191 f. 18 ÷ 67. Datiert 1108 h. Vokalisierte sehr deutliche Schrift.

(M II) Cod. turc. 254 f. 1—39. Vokalisierte deutliche Schrift. Undatiert. In demselben Bande folgt auf gleichem Papier von anderer Hand geschrieben eine Abschrift des persischen Buches „Lob u. Preis“ (Kitāb ḥamd wa ṯenā) mit der Jahreszahl 954 h.

(M III) Cod. turc. 260 f. 89—95. Vokalisiert und mit Überschriften der einzelnen Abschnitte versehen. Datiert 1?85. (Die zweite Ziffer ist unleserlich.)

(M IV) Cod. turc. 262 f. 52^{b}—58. Ohne Vokale und Überschriften. Einteilung und Umfang der Abschnitte ähnlich M III.

3 Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin:

(B I) Wetzstein II, S. 713. Pertsch, Verzeichnis der türk. Hss. Nr. 133 f. 200—233. (f. 1—5 enthält die Erzählung von Fāṭime's Tod, f. 185—189 die von Abraham und Ismāʿīl. Über die Zugehörigkeit dieser Legenden zu Sülejmāns Gedicht s. S. 11 ff.). Grobe, stellenweise flüchtige und undeutliche Schrift. Vokalisiert. Undatiert. Andere Abschriften ähnlichen Inhalts und ähnlicher Schrift in demselben Bande sind von 1149 h. und 1165 h. datiert.

(B II) Diez A 4° 65. Pertsch Nr. 363 f. 1 bis zum Schluss. 13 Bl. Undeutliche Schrift mit Vokalen. Undatiert. Besitzvermerk: Ex bibliotheca J. C. Clodii (Allgem. Deutsche Biographie Bd. IV, Leipzig 1876, S. 336: gest. 1724) Acad. Lips. Linguae Arabicae P. P. quondam longe

Die älteste der datierten Handschriften (L) stammt aus dem Jahre 999 h., ist also ca. 190 Jahre nach der Abfassung des Originals hergestellt[1]). Wie es bei einem so häufig kopierten volkstümlichen Erbauungsbuch nicht anders zu erwarten ist, zeigt keiner der Texte solche Vollständigkeit

celeberrimi sibi acquisivit F. E. A. Heydenreich Merseb. S. S. Theol. cand. Lips. 1746.

(B III) Ms. orient. 4° 369. Pertsch Nr. 364 f. 1 bis zum Schluss. 42 Bl. Am Anfang um 1 Blatt defekt. Vokalisiert. Undatiert.

(L) Handschrift der Leipziger Stadtbibliothek. B. Or. 42 f. 43—65. Zierliche, deutliche Schrift. Vokalisiert und mit Überschriften versehen. Datiert 999 h.

Die Drucke:

1. Muṣaḥḥaḥ mewlid-i-šerīf. ʿAṭūfetlü Rizā Ef. ḥazretleri ṭarafinden nüsḫa'-i-aṣlījesine taṭbıqen taṣḥīḥ edilmišdir. (Verbessertes Mewlid-i-šerīf. Es wurde von Rizā Ef. nach der Original-Handschrift verbessert.) Konst., Druckerei des Aḥmed Kjāmil, 1327 h. 30 S. (Wie auf dem Titel von Druck 2 vermerkt ist, wurde diese Ausgabe zum ersten Male 1306 gedruckt.)

2. Dieselbe Ausgabe mit geringen orthographischen Abweichungen. Konst., Ewqāf-i-islāmije maṭbaʿasy, 1329 h. 30 S. Lithographie.

3. Mewlid-i-šerīf. Konst., Druckerei des Ahmed Kjāmil, o. J. Stempel: 1323. 48 S. Lithographie. Enthält ausser Sülejmāns Gedicht mehrere Hymnen und Legenden anderer Herkunft.

4. Dieselbe Ausgabe. Konst., Emnījet maṭbaʿasy, 1329. 40 S. Lithographie.

5. Enbiāli mewlid-i-šerīf. (Prophetisches Mewlid-i-šerīf.) Konst. 1341. 32 S. Lithographie.

6. Auszug in Zijā Pascha, Ḫarābāt. Konst. 1291—1292, Bd. III, S. 29—33.

[1]) Weitere Handschriften werden genannt:

Gibb a. a. O. S. 235 Anm.: „There are in my collection two copies, one apparently complete, the other considerately curtailed." Auch diese Handschriften scheinen neueren Datums zu sein, denn Gibb schreibt S. 236: „could we have an early copy ..." Rieu, Catalogue of the Turkish mss. in the Brit. Mus. Lond. London 1888, S. 240. Sloane 3033. III. (Undatiert.)

Flügel, Die arab, pers. u. türk. Hss. der K. K. Hofbibliothek zu Wien: Bd. III, Wien 1867, S. 137 u. 139. Nr. 1700. Abschrift aus dem J. 961 wurde von Hammer benutzt; sie enthält (wie B I) die Erzählung von Abraham u. Ismā'īl. In Nr. 1698, 2 bezeichnen nach Flügel die drei ersten Worte des Schlussverses das Jahr 877, die Jahreszahl in der Unterschrift ist mutwillig vertilgt, daneben links steht $\frac{1185}{14}$, rechts sene 1241 von anderer Hand. Nr. 1698, 1 (1202 h.) und 1699 (undatiert) scheinen Nachbildungen oder spätere Redaktionen von Sülejmāns Gedicht zu ent-

und Genauigkeit, dass man ihn allein zugrunde legen kann. Da im Nachwort von Druck 1 versichert wird, dass diese Ausgabe durch jahrelange Bearbeitung der ältesten Handschriften in Brussa und Konstantinopel hergestellt sei, habe ich ihr vor den anderen Drucken und auch vor den Handschriften, die im Vergleich mit diesem Druck sowohl Lücken im Zusammenhang, als auch weitschweifige Ausschmückungen aufweisen[1]), den Vorzug gegeben. Sie bricht jedoch mit der Erzählung von Muḥammeds Himmelfahrt ab, so dass die Kapitel über Muḥammeds und Fāṭimes Tod nach den Drucken 3, 4 und 5 wiedergegeben werden mussten, wobei die Handschriften B I, B II, M I, M II zur Ergänzung und Berichtigung dienten.

Durch einen Vergleich aller Handschriften und Drucke ergab sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit folgender Aufbau von Sülejmāns Gedicht:

1. Preis des Gottesnamens. Hiermit beginnen bis auf die Hs. B III, deren erstes Blatt fehlt, alle Texte.
2. Erschaffung des Lichtes Muḥammeds vor allen Dingen[2]). Dieser Abschnitt fehlt in der stark gekürzten Hs. M IV und in Druck 3, 4, 6.
3. Die Kette der Übertragung des Lichtes Muḥammeds[2]).
4. Arabisches Loblied auf den Propheten. Nur in Druck 1, 2, 3 und den Hss. M III und M IV enthalten.
5. Die Geburt des Propheten.
6. Beglaubigungswunder. (Muʿǧizāt.)

halten, denn sie haben denselben Anfangsvers, und die Kapiteleinteilung in 1698, 1 zeigt grosse Ähnlichkeit mit der bei Sülejmān.

Catalogus codicum orientalium Bibliothecae academiae Lugduno Batavae. Bd. IV (1866) S. 303: „abrupte desinit in medio carmine, custos paginae est Fāṭimīle.“ Undatiert. — Bd. V (1873) S. 284.

Rieu führt ferner an: Uppsala Nr. 221.

[1]) Auslassungen finden sich besonders in M III u. M IV, Zusätze in M I, M II, L. B III zeigt vom ersten Abschnitt an zahlreiche Zusätze, Auslassungen und Umstellungen.

[2]) So die Überschrift in Druck 1 und 2.

7. Die Himmelfahrt. Mit diesem Kapitel schliessen Druck 1 und 2[1]), und Rizā erwähnt in seinem eingehenden Nachwort nicht, dass die von ihm bearbeiteten Handschriften mehr enthalten hätten. Druck 3 und 4, sowie alle Hss. bis auf M III und M IV enthalten jedoch
8. Tod des Propheten, in den meisten Texten eingeleitet durch einen Abschnitt über den Charakter Muḥammeds. Ob dieses Kapitel noch von Sülejman verfasst ist, kann nicht entschieden werden, obgleich in M I, B I, B II, Druck 3 und 4 Sülejman am Schluss desselben [als Verfasser] erwähnt wird. Dasselbe ist nämlich in Druck 5 der Fall am Schluss des Kapitels über den
9. Tod Fāṭimes, während diese Legende (enthalten in Druck 3, 4, 5 den Hss. L, B I und M II[2])) nach der Angabe Fu'ād-Šihāb ed-dīns und Aḥmed Refīqs[3]) nicht Sülejmān zuzuschreiben ist, sondern im Jahre 807 h. als Anhang zu dessen Gedicht von Ḫalīl, dem Imām der Qara Būlūt Moschee in Adrianopel, verfasst wurde.

Die hier angenommene Einteilung und Abgrenzung des Gedichtes legt auch Gibb seiner Darstellung zugrunde, nur dass er — wie auch Fu'ād-Šihāb ed-dīn[4]) — das Kapitel über den Tod Muḥammeds ohne weiteres Sülejmān zuschreibt, dagegen Fāṭimes Tod gar nicht erwähnt. Hammer bringt durch Inhaltsangabe und teilweise Übersetzung nur die Kapitel „Erschaffung des Lichtes Muhammeds" und „Geburt des Propheten". D'Ohsson berichtet in seiner Beschreibung des Mewlid-Festes von einem Lobgedicht (panégyrique) auf das Leben, die Wunder und den Tod Muhammeds (a. a. O. S. 358). S. 363/64 heisst es: „A la suite du panégyrique, les Muezzinns

---

[1]) Es folgt das Schlussgebet, vgl. S. 30 Anm. 1.

[2]) Eine weitere Handschrift dieser Legende ist in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vorhanden. Siehe Katalog 1881. Bd. II, S. 39.

[3]) A. a. O. Fu'ād S. 149.

[4]) Zitat aus der Todeserzählung a. a. O. S. 148.

de la mosquée entonnent du haut de leur tribune le Nâth-Schérif (naʿt-i-šerīf, vgl. Druck 1 Seite 6), hymne à la louange du Prophète. Quinze autres chantres appelés Muweschihs et placés derrière un siège portatif consacré à la cérémonie du jour, chantent ensuite un des cantiques Ilahy. (Druck 3 enthält mehrere Ilāhīs als Randtext.) Après cela, trois ministres que l'on nomme Mewloud-khanann montent sur ce siège et psalmodient successivement le Mewloudiyé, espèce d'hymne en vers Turcs sur la nativité du Prophète". Der Umfang des Gedichtes wird bei Hammer und Smirnow auf 600 Doppelverse, bei Refīq auf 6500 (Druckfehler) beit angegeben. Druck 1 und 2 umfassen 297 Doppelverse, die Handschriften B I und B II ca. 360, M I ca. 630, M II ca. 760 Doppelverse (ohne Fāṭimes Tod).

Druck 3 und 4 enthalten ausser den hier angeführten Kapiteln eine Reihe Hymnen und legendarischer Erzählungen[1]),

[1]) Druck 3 S. 2: Ḥikāje-i-mewlid. Erzählung von einem jungen Mann, der sich durch regelmässige und andächtige Feier des Mewlid-Festes den Eingang ins Paradies verdient. B III f. 3ff. enthält inhaltlich dieselbe Erzählung, die Fassung ist mit Ausnahme weniger Verse abweichend.

S. 4: Qaṣīde'-i-mewlid. Strophengedicht, das in jeder 4. Zeile die Aufforderung enthält, zum Mewlid zu kommen. Sein Verfasser ist — nach der Überschrift des nächsten Gedichtes (wa lahu aiḍan) zu urteilen — Jūnus Emre (gest. 1307 Chr.).

S. 4/5: Gedicht des Jūnus Emre. Siehe Jacob, Türk. Hilfsbuch Bd. I, 3. Aufl., Berlin 1916, S. 23. Verbesserter Abdruck mit Anmerkungen.

S. 5: Qaṣīde'-i-tewhīd. Gedicht auf die Einheit Gottes. Jede 4. Zeile wird durch die erste Hälfte der Šahāda gebildet.

S. 7: Ilāhī'-i-Ibrāhīm Ḥaqqī (Mystischer Šejḫ und Dichter, gest. 1186 h. Vgl. Sāmy, Qāmūs ül-aʿlām. Bd. I, S. 567).

S. 28: Ḥikāje'-i-gejk (so!). Erzählung von einem Hirsch, der durch Muḥammeds Hilfe vor heidnischen Reitern gerettet wird und ein Bekenntnis für den Propheten ablegt.

S. 32: Ḥikāje'-i-güwerǵīn (so!). Muḥammed rettet eine vom Falken verfolgte Taube, indem er dem Raubvogel Fleisch aus seinem Arm anbietet. [Die Erzählung stammt aus dem Mahābhārata, wo Indra und Agni in Tauben- und Falkengestalt den König Śibi auf dieselbe Probe stellen, s. Jacob, Unio mystica, Hannover 1922, S. 13. Jacob.]

S. 34: Hikāje'-i-Ibrāhīm. Ismāʿīls Opferung. Auch in B I und nach Flügel in der Wiener Handschrift Nr. 1700 (s. S. 9 Anm. 1) enthalten. Vgl. A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume genommen? Bonn 1833,

die aber vermutlich (zum Teil bestimmt) nicht von Sülejmān herrühren, ebensowenig wie die in L und B III enthaltene Legende von dem Prophetengenossen ʿUkaša[1]).

III. Inhaltsangabe.

1. Preis des Gottesnamens[2]).

Als Beginn alles Tuns fordert der Dichter die Erwähnung des Gottesnamens, da durch sie alle Arbeit leicht und erfolgreich und der Mensch rein von Sünden wird[3]). Von Gottes Eigenschaften wird vor allem seine Einheit und Schöpfer-

---

S. 133 ff. und G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt a. M. 1845, S. 85 ff.

S. 38: Ḥikāje'-i-kesik baš (so!). Ein abgeschnittener Kopf erscheint vor Muhammed und seinen Genossen und fleht um Beistand gegen einen Dēw, der seinen Körper gefressen, seine Kinder getötet und seine Gattin gefangen gesetzt habe. ʿAlī tötet den Dēw mit seinem Zauberschwert.

S. 42: Ḥikāje'-i-islām-i-Jehūdī. Ein Jude wird durch den frommen Lebenswandel und die schöne Mewlid-Feier seines muhammedanischen Nachbarn zum Islam bekehrt.

S. 45: Ḥikāje'-i-dewe (so!). Muḥammed rettet durch seine Fürsprache einem kranken Kamel, das von seinem Herrn geschlachtet werden soll, das Leben, das Tier zeigt ihm seine Dankbarkeit durch treue Anhänglichkeit, und nach dem Tode des Propheten ist seine Trauer so gross, dass es sich selbst tötet.

[1]) Vgl. Sāmy, Qāmūs ül-aʿlām. Bd. IV, S. 3122.

[2]) Dieser Abschnitt ist vollständig von Gibb übersetzt (a. a. O. S. 241—242). Der Text der ersten Hälfte des drittletzten Verses lautet: „Bary ne ḫāǧet qylawuz sözü čoq." Druck 1 und 2 bringen eine Anmerkung: „Bary bedeutet hier ‚ḫulāṣe-i-kelām'." Deny, Grammaire de la langue turque § 651 nennt diesen Satz als Beispiel für die häufige Verwendung des Subjunktivs (qylawuz = alte Form, vgl. Deny § 645) im Altosmanischen. Demnach müsste die Übersetzung nicht wie bei Gibb lauten: „Let us ever at His court our needs make known," sondern: „Kurz, wozu ist es nötig, dass wir viele Worte machen."

[3]) Vgl. Koran 33, 40-42. „O ihr Gläubigen, erwähnet Gott in häufiger Erwähnung und preist ihn morgens und abends. Er segnet euch, und seine Engel bitten für euch, dass er euch herausgehen lässt aus den Finsternissen zum Licht, und er ist barmherzig zu den Gläubigen." — Eine besondere Rolle spielt die Erwähnung (ḏikr) des Gottesnamens bei den Sufis, die daraus eine rituelle Übung gemacht haben, vermittels derer sie zur Ekstase und Aufnahmefähigkeit göttlicher Offenbarung gelangen. Vgl. Macdonald, The religious attitude and life in Islam. Chicago 1912, S. 256.

macht gepriesen. „Als er schon existierte, gab es noch keine Menschen und Engel. Thron und Teppich (arš u feršˇ = Himmel und Erde), Mond und Sonne, alle Sphären: durch seine Tat hat er sie alle geschaffen, seiner Einheit haben alle Bestätigung gegeben.“ (Druck 1, Vers 11 u. 12)[1]. Der Abschnitt schliesst, wie auch alle späteren, mit dem Vers:

Ger dilersiz bulasyz ōddan neǵāt, ʿAšqile derdile ediñ aṣ-ṣalāt[2].

Wenn ihr Rettung vorm Feuer finden wollt, verrichtet mit Liebe und Inbrunst das vorgeschriebene Gebet[3].

An den ersten Abschnitt schliesst sich in allen Texten, mit Ausnahme von M II die Bitte des Dichters an die Zuhörer, für ihn die erste Koransure (fātiḥa) zu beten, [die auch auf den meisten türkischen Grabsteinen begegnet. Jacob.][4].

2. Erschaffung des Lichtes Muḥammeds vor allen Dingen.

Das Licht Muḥammeds [d. h. sein göttliches Wesen[5]] wurde vor allen Dingen und als Grund alles Seins geschaffen. „Aus ihm schuf er [Allah] alles Geheime und Offenbare; Thron, Teppich und alles, was es im Himmel und auf der Erde gibt.“ (Druck 1, Vers 30)[6]. Das Licht Muhammeds ist der Grund

---

[1]) Vgl. Gibb's Darstellung der türkischen Kosmogonie a. a. O. S. 34 ff., ferner M. Horten a. a. O. S. 5 ff.

[2]) Druck 1—4 haben durchgehend diesen Kehrreim (= a), ebenfalls die Hss. B I, B II und M IV (nach Flügel auch die Wiener Hss. Nr. 1698, 2 und 1700, 1). Druck 5 hat in den Abschnitten, die am meisten von den übrigen Texten abweichen, den Kehrreim: „Muṣṭafà waṣfinde söjlendi kelām | Edelim ki aṣ-ṣalāt wa's-salām.“ (= b), und: „Ger dilersiz bāqiden bāqi hajāt | dēǰn muṭahhar revzana ki aṣ-ṣalāt.“ (= c), Kehrreim c findet sich am Schluss von B III und in M II f. 5 r. Den Vers ʿĀšiq iseñ eger ej nīk-i-nām | Ašqile deʾṣ-ṣalawāti wa's-salām“ enthält M II mehrmals, L auf f. 44 v. In M I findet sich vereinzelt: „Ger dilersiz bulasyz dāraʾl-baqā | aṣ-ṣalawātu wa's-salām dēǰiñ dāʾimā.

[3]) Übers. bei Hammer, Gesch. d. osman. Dichtkunst I, S. 69.

[4]) Der letzte Halbvers dieser Bitte lautet in Druck 3 (S. 9, 3) „Fātiḥa iḥsān ede Sülejmān qulyna,“ während alle übrigen Texte haben: ben qulyna.

[5]) Vgl. Andrae a. a. O. S. 319.

[6]) Vgl. oben Anm. 1. — Von diesem Verse bis zum Schluss des Abschnittes gibt Hammer a. a. O. S. 68/69 die Übersetzung. Druck 5, S. 5

für alle Taten und Wunder im Leben früherer Propheten. Seinetwegen nahm Gott Adams Reue an, rettete er Noah aus der Flut, machte er Abraham das Feuer zum Paradiese, um Muhammeds Willen ist Jesus auferstanden und gen Himmel gefahren [1]).

„Wenn auch diese Gesandte [Gottes] sind,
So ist doch Aḥmed [= Muḥammed] der Vollkommenste und Vorzüglichste". (Druck 1, Vers 39) [2]).

3. Die Kette der Übertragung des Lichtes Muḥammeds.

Nicht nur unsichtbar war das Licht Muḥammeds vor Lebzeiten des Propheten wirksam, sondern es manifestierte sich in einer Reihe von bevorzugten Personen. Zuerst legte Gott es auf die Stirn Adams, von dort wurde es auf Eva übertragen, danach auf Seth, Abraham, Ismael und schliesslich,

---

und M II f. 5r. sagen über das Licht Muhammeds vor der Schöpfung des Menschen Folgendes aus:

Als das Licht Gottes Strahlen warf,
Manifestierte sich daraus das Licht Muṣṭafâs.
Viel tausend Jahre war es auf dem Thron des Reinen,
Bis Gott Adam schuf . . . usw.

Vgl. dazu, Weil, Bibl. Legenden S. 14, wo Adam die Augen schliessen muss vor dem Licht, das ihm aus der Mitte des göttlichen Thrones entgegenstrahlt, und auf seine Frage nach dessen Bedeutung von Gott auf Muḥammed hingewiesen wird. — Druck 5, S. 6 findet sich unter der Überschrift „Ana mina'llāhi wa'l mu'minūn minnī (ich bin von Gott und die Gläubigen sind von mir) ein Abschnitt über die Präexistenz des Lichtes Muḥammeds und die Schöpfung des Weltalls aus ihm, der fast wörtlich mit der Darstellung in Wolff, Muhammedanische Eschatologie S. 1 ff. übereinstimmt.

[1]) Druck 5, sowie M II führen mit dem Hinweis auf Muḥammeds Licht als tiefste Ursache ferner an: Ismā'īls Opferung, den Trost, den Jacob in seiner Trauer fand, die Herrschaft Josephs in Aegypten, Davids Gottesgesandtschaft, Salomos Siegel, Ḫiḍrs Gang zum Lebenswasser, sowie alle guten Taten von Abū Bekr, 'Omer, 'Osmān und 'Alī. — Zu den Legenden, die diesen Erwähnungen zugrunde liegen, vgl. A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn 1833, S. 98 ff. und G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt 1845.

[2]) Vgl. Koran 33, 38-39. Auch sie (die vorhergegangenen Gesandten) haben Botschaften Gottes gebracht und nur ihn und ausser Gott niemanden gefürchtet, und Gott führt hinlänglich Rechnung. Muhammed ist nicht

nachdem es noch an vielen Stellen geblieben war, die alle anzuführen „die Rede [zu] lang machen würde“ (Druck 1, Vers 48), gelangte es zu dem „Auserwählten“, zu Muḥammed, um bei ihm immer zu bleiben[1]).

4. Arabisches Loblied auf den Propheten.
(Druck 1, Vers 52—58.)

Er besitzt hohe Abstammung, niemand ist ihm ähnlich,
Der Geschätzte, der Hochgeborene, der Wohltätige, der Verehrte[2]),
Der Herrliche, durch die Krone der Tugenden ausgezeichnet,
Der Schöne, mit dem Turban der glänzenden Wohltaten geschmückt[3]).

---

der Vater eines einzigen Menschen von euch, sondern er ist der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten. Der Vorrang Muḥammeds vor allen übrigen Propheten, der in diesem Abschnitt zum Ausdruck gebracht wird, ist nach der türkischen Überlieferung ursprünglich das Hauptthema von Sülejmāns Gedicht gewesen, denn nach ʿAbd ul-Laṭīf (Laṭīfī), ʿĀli und Belīġ (vgl. Hammer S. 68, Gibb S. 232 ff.) wurde es durch einen Streit veranlasst, der in Brussa über den Koranvers 2, 285: „Wir machen keinen Unterschied zwischen den Gesandten“ sich entsponnen hatte, und in dem Sülejmān die Partei derjenigen ergriff, die Muḥammed als den grössten und letzten aller Propheten angesehen wissen wollten. — Über die Stellung arabischer Schriftsteller zu dieser Frage und die Entstehung von Tendenz-Ḥadīṯen für beide Auffassungen vgl. Andrae a. a. O. S. 245 ff.

[1]) Der Glaube an die Präexistenz Muḥammeds und an die Fortpflanzung seines Lichtes ist vom Standpunkt der Religionsvergleichung aus und im Hinblick auf seinen Zusammenhang mit der schiitischen Imamvorstellung und mit dem Sufismus von Tor Andrae behandelt (a. a. O. S. 313 ff.). Dort und auch bei Horten a. a. O. S. 9 ff. sind zahlreiche arabische Schriftsteller genannt, die diese Lehre erörtern. Vgl. auch: Georg Jacob, Die Bektaschije in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen. München 1909. S. 38: Das schiitische Element, und S. Goldziher, Neuplatonische und gnostische Elemente im ḥadīt. Zeitschr. f. Assyriologie Bd. XXII (1908) S. 324 ff.

[2]) Vers 1 fehlt in M III.

[3]) [Das Doppelwortspiel ist im Deutschen nicht nachzuahmen: einerseits steht مخصّص im Gegensatz zu معمّم, die häufig gegenüber stehen; dennoch hat hier معمّم wiederum eine andere Bedeutung, nämlich „mit einer ʿimāma, Turbanbinde' umwunden“, die ʿimāme korrespondiert mit dem tāġ des ersten Halbverses. Jacob.]

Und was ist das Sein, wenn nicht der Mantel Muḥammeds,
Der Saum gezeichnet mit den Lichtern des Prophetentums.
Er ist der erste, der mit Vorzüglichkeit und dem rechten Weg Ausgezeichnete.
Er ist der letzte, der mit froher Botschaft[1]) und Hilfe Geschickte.
Er ist der Gesandte, der Führer für alle Völker,
Er ist der Aufrichtige, auf den wir hoffen (der Erhoffte) bei der Auferstehung.
Er ist der Erwählte und der, der Wohlgefallen fand von den Wesen,
Er ist der Auserwählte, der Reine, die geläuterte Perle[2]).
Auf, sage zu denen, die streiten[3]):
Wenn ihr nach Rettung verlangt, sprecht den Segenswunsch und den Gruss über ihn[4]).

5. Die Geburt des Propheten[5]).

Das Lobgedicht auf die Geburt Muḥammeds bildet den Kern des Werkes, und es schliesst sich insofern eng an die Abschnitte über das Licht des Propheten an, als auch hier der Preis Muḥammeds das Hauptthema bildet, vor dem legendenhafte, naturalistische Schilderungen sehr zurücktreten. Zunächst werden die Wunder vor der Geburt beschrieben; alles Symbole für das überragende Prophetentum Muḥammeds: Amīna, die Mutter des Propheten, sieht in der Geburtsnacht, am 12. Rebiʿ I, ein wunderbares Licht, das aus ihrem Hause hervorbricht und den ganzen Weltraum erfüllt[6]). Der Himmel öffnet sich, es kommen drei fahnentragende Engel hervor, eine Fahne wird im Osten, eine im Westen, eine auf dem Dach der Kaʿba aufgepflanzt. Andere Engel kommen vom Himmel und machen um Amīna's Haus wie um die Kaʿba den Umgang.

---

[1]) bišr für bušr.

[2]) Dieser Vers fehlt in M III und M IV.

[3]) Anspielung auf den Streit um Muḥammeds Vorrang? Vgl. Anm. 2 zu S. 15.

[4]) Dieser Vers fehlt in M III und Druck 3 u. 4.

[5]) Fast vollständig übersetzt bei Gibb S. 243—247, ein Teil bei Hammer S. 69—70.

[6]) Ibn Isḥāq ed. Wüstenfeld, Göttingen 1858—1859, S. 102. Übers. von Weil, Stuttgart 1864, S. 102.

Dann spaltet sich die Wand, und drei Huris (Paradiesesjungfrauen) setzen sich zu Amīna. Zwei von ihnen sind Āsija und Maria[1]). Sie preisen denjenigen, dessen Geburt in dieser Nacht bevorsteht. „Niemals wurde einer Mutter solch ein Sohn geschenkt... Er ist eine Barmherzigkeit für die Welten[2]), der Auserwählte, der Vermittler für die Sünder." (Druck 1, Vers 78b und 85)[3]). Es wird kurz erzählt, wie Amīna heftigen Durst bekam, von den Huris durch Scherbet[4]) erquickt wurde, wie ein weisser Vogel mit starkem Flügel ihren Rücken streifte[5]), und „in dieser Stunde wurde der Herr des Glaubens geboren, in Licht getaucht war Himmel und Erde." (Druck 1, Vers 91b)[6]). Nun folgt die Begrüssung des Neugeborenen durch die Schöpfung, die wiederum Gelegenheit gibt, Muḥammeds Macht, Schönheit und Milde zu preisen[7]). Nach der Geburt sieht Amīna die Huris verschwinden, auch das Kind ist eine Weile nicht zu sehen[8]), dann erblickt sie es wieder, und zwar in Gebetsstellung, und als sie ihr Ohr an seinen Mund legt, vernimmt sie die Worte: „meine Gemeinde, o meine Gemeinde!" (Druck 1, Vers 129).

---

[1]) Die Benennung findet sich nur in Druck 1 u. 2, Hs. M II u. B III. Āsija ist nach islamischer Auffassung die Gemahlin Pharaos, sie spielt jedoch dieselbe Rolle wie in der Bibel Pharaos Tochter. Vgl. Enzyklopädie des Islam, Art. Āsiya. Weil, Bibl. Legenden S. 138ff.

[2]) raḥmeten li'l-ʿālemīn. Vgl. Koran 21, 107: Und wir haben dich nur gesandt als eine Barmherzigkeit für die Welten. Horten S. 14 übersetzt „als Gnadenbeweis".

[3]) Die Hss. M I (f. 26v.—27r.), M II (f. 10v. und r.), sowie die von Gibb und Hammer benutzten enthalten bedeutend mehr Lobpreisungen als Druck 1 u. 2 und eine Beschreibung der Freude aller Himmelsbewohner über die bevorstehende Geburt des „Siegels der Propheten".

[4]) Druck 3 u. 4: Ein kühles Getränk weisser als Schnee und süsser als Zucker.

[5]) So bei Andrae a. a. O. S. 62—63 und Horten S. 25—26, beide nach Ibn al-ʿArabī, Muḥāḍarat al-abrār wa musāmarat al-aḫjār. Kairo 1305, Bd. II, S. 6ff.

[6]) Vgl. La Bordah du Cheikh el Bouṣiri. Trad. et comm. par René Basset. Paris 1894, Vers 66.

[7]) Zitiert bei Fu'ād we Šihāb ed-dīn a. a. O.

[8]) Andrae S. 34 „Reminiscenz der Legende vom Verschwinden des göttlichen Kindes. — Horten S. 26 nach Ibn al-ʿArabī. Druck 5 (S. 11, 1ff.): Sie (die Huris) brachten Mustafa zum Himmel, alle Bewohner des Paradieses betrachteten ihn.

6. Beglaubigungswunder [1]).

Als Muḥammed geboren war, ertönte die Ka'ba und sagte:

„Geboren ist in dieser Nacht die Sonne der Welt.
Der Gesandte wird mich von Unglauben und Fetischen reinigen,
und er wird mich vor den Götzendienern retten.
Barfüssig mit entblösstem Haupt wird in Reih und Glied
Seine Gemeinde um mich den Umgang machen." —

„In dieser Nacht schlugen sie die Trommel (ṭabl) des Prophetentums,
In dieser Nacht stiessen sie den Satan aus dem Himmel [2])
Wie viele Götzenhäuser, Heidentempel und Fetische wurden
niedergerissen zum Schmerz für die Ungläubigen" [3]).

Als Muḥammed 40 Jahre alt war [4]), liessen sich die Verse des Korans auf ihn nieder und — als die Krone des Prophetentums — zeigten sich bei ihm wunderbare Eigenschaften: Seine ganze Gestalt war Licht, so dass sie keinen Schatten warf, seine Zähne leuchteten hell in der Nacht, und bei dem Licht seiner Brust konnte man im Dunkeln den Weg finden. Über seinem Kopf schwebte stets eine Wolke, um ihn zu beschatten [5]). Er sah gleichzeitig die vor ihm und die hinter ihm liegenden Dinge, das Herannahen Gabriels zur Offenbarung spürte er mit Hilfe seines feinen Geruchssinns. Seine Schweisstropfen wurden zu Perlen [6]). Wenn er seine Lippen bewegte, bewegten sich auch Sonne und Mond, und als er

---

[1]) Mu'ǵiza ist das Beglaubigungswunder eines Propheten, karāma das Wunder eines Heiligen.

[2]) Burda des al-Buṣīrī. Hrsg. u. übers. von Ralfs. Wien 1860. Vers 69: „... und ein fliehender Teufel die Strasse der Offenbarung räumend in allgemeiner Flucht einem anderen fliehenden Teufel auf dem Fusse folgte."

[3]) Druck 5 (S. 10) erwähnt das Auslöschen des Feuers der Feueranbeter (meǵūsi) und das Austrocknen des Sees von Sāwa. Vgl. Burda übers. von Basset, Vers 60—64. Andrae S. 39 nach Tabarī, Annales I, 1010.

[4]) [Das Ungeschichtliche dieser Zahl hat Lammens nachgewiesen, M. muss erheblich jünger gewesen sein, als er als Prophet auftrat. Die Zahl 40 wurde irrtümlich aus Qorân 10, 17 abgeleitet. Jacob.] — Druck 5 (S. 11, 10 ff.) erwähnt aus der Kindheit das Wunder der Herzreinigung. Vgl. Andrae S. 52 ff.

[5]) Ibn Isḥāq S. 115. Übers. S. 87. — Burda übers. von Basset, Vers 75.

[6]) Vgl. Horten a. a. O. S. 38 ff: Die körperlichen Eigenschaften Muḥammeds.

dem Mond mit dem Finger winkte, spaltete er sich in zwei Teile[1]). Einst pflanzte er eine Dattel, und noch in derselben Stunde trug sie Frucht[2]).

7. Die Himmelfahrt.

Das grösste Wunder, das Muhammed erlebte, war seine nächtliche Reise nach Jerusalem und die Himmelfahrt[3]). Im Hause der 'Umm Hāni[4]) kommt eines Nachts der Erzengel

[1]) Das Wunder der Mondspaltung fehlt in Druck 3—5. Vgl. dazu Andrae S. 55.

[2]) M I (f. 33r. ff.), M II (f. 12r. ff.), B I (f. 205r. ff.) und Druck 5 (S. 11 ff.) berichten noch von Muḥammeds feinem Gehör und erwähnen seine Freiheit von Ungeziefer, den Moschusduft seiner Haare und sein „Prophetensiegel". (Ibn Isḥāq S. 116. Übers. S. 87: er fand zwischen seinen Schultern an der Stelle, wo es beschrieben war, das Siegel des Prophetentums. Es sah wie das Mal von einem Schröpfkopfe aus. — Horten S. 40 nach Nabahānī Wasā'ilu-l-wuṣūl ilà šamā'ili-r-rasūl Bairut 1310. 24, 5: „Es befand sich näher an der rechten Schulter. In ihm war ein schwarzer ins Gelbe schimmernder Fleck, umgeben von Haarreihen, zahlreich wie Mähnenhaare. Es selbst war eine rote Fleischpustel von der Grösse eines Taubeneies. Salmān, der Perser, wurde durch den Anblick dieses Kennzeichens von der Prophetenwürde Muḥammeds überzeugt.) Es wird in diesen Texten erzählt, dass ein Stein sich jede Nacht für Muḥammed als Schwelle ausstreckte, dass Steine und Bäume ihn als den Gesandten Gottes verehrten (Ibn Ishāq S. 151. Übers. S. 113) u. a. Die Handschriften geben in einem Vers auch die Tendenz an, die zu den Wundererzählungen geführt hat:

„Gott gab das keinem anderen Propheten,
Kein einziger gelangte zu dem, was Er erlangt hat."

Über die Entstehung der Wundererzählungen und ihren Widerspruch zur Auffassung des alten Islams vgl.: J. Horovitz, Zur Muḥammedlegende. Der Islam Bd. V (1914) S. 41 ff. — Sprenger a. a. O. Bd. III, S. LIV. — Andrae a. a. O. S. 57 und S. 92 ff. — J. Goldziher, Muhammedanische Studien. Halle 1889—1890, Bd. II, S. 278 ff.: Die Heiligenverehrung im Islam und S. 382 ff.: Hadīṯ und Neues Testament. — Koran 21, 2-9.

[3]) Vgl. Ibn Ishāq S. 263 ff. Übers. S. 196 ff. — Burda übers. von Basset, Vers 117—125. — Koran 17, 1 und 53, 1-17. — B. Schrieke, Die Himmelsreise Muhammeds. Der Islam Bd. VI (1916) S. 1 ff. — J. Horovitz, Muhammeds Himmelfahrt. Der Islam Bd. IX (1919) S. 15 ff.

[4]) Druck 5 (S. 14), der in diesem Kapitel stark von den übrigen Texten abweicht, lässt die Himmelfahrt von der Ka'ba ausgehen. (Ebenso Koran 17, 1.) 'Umm Hāni ist eine Base des Propheten, der Ibn Sa'd (I, S. 143) und Ṭabarī (Tafsīr XV, S. 3) die Tradition von der Himmelfahrt in den Mund legen. Vgl. Andrae S. 39, der sie irrtümlich als Tante des Propheten nennt.

Gabriel zum Propheten mit der Aufforderung Gottes, vor seinen Thron zu kommen, und bringt ihm zu der Reise eine mit Edelsteinen besetzte Krone, Gewand, Gürtel und das wunderbare Reittier Burāq. Dieses hat er auf Gottes Befehl aus dem Paradiese geholt, wo es unter 40000 anderen, fröhlich weidenden Burāqs traurig dastand und blutige Tränen vergoss. Auf Gabriels Frage nach dem Grunde seiner Trauer klagte es[1]):

„40000 Jahre sind es[2]), o Treuer,
Dass nur die Liebe mir Speise und Trank ist.
Mein Ohr hörte plötzlich eine Stimme (üñ),
Da schwand mein Verstand, ich wusste nicht, was bei mir rechts und links war,
'O Muḥammed' riefen sie
Und eine Stimme durchbohrte dabei die Herzen.
Ich hörte damals deutlich jenen Namen,
Aber ich wusste nicht, wer der Rufende war[3]).
Seit der Zeit weiss ich nicht, was aus mir geworden ist,
Für den Herrn[4]) jenes Namens bin ich in Liebe entbrannt.
[Vor Sehnsucht] schwand das Öl in meinem Herzen,
(Dies) Mein Ohr ist in Liebe entbrannt, ohne, dass ich ihn gesehen habe.
Die Liebe zu ihm macht mir das Paradies eng.
Tag und Nacht ist mein Tun Seufzen und Klagen.
Wenn ich auch äusserlich im Paradiese weile,
Im Geiste fühle ich die Höllenqual der Sehnsucht[5]).
Wenn ich nicht zur Vereinigung mit ihm[6]) gelange,
Werde ich Leib und Seele verlassen[7]).
Lob sei ihm, der mir dich gezeigt hat,
Dich werde ich nach dem Herrn jenes Namens fragen."[8])

---

[1]) Druck 1, Vers 174ff., M I f. 37r., M II f. 15r., L f. 50v.

[2]) Vgl. Burda übers. v. Basset. Anm. zu Vers 117.

[3]) Dieser Vers nur in M I und M II: Čūn išitdüm āšikāre ol ady, leik bilmedüm čaġyran kimidi.

[4]) [Die Fussnote von Druck 1 leitet اسينڭ irrtümlich von ايصى = اسى statt von اسى = اص ab. Jacob.]

[5]) M I, M II, B I, Druck 3. 4: Die Qual des Höllenfeuers.

[6]) M I, M II, B II, L: Wenn ich nicht zu seiner Schönheit gelange.

[7]) B I, B II: Werde ich auf (seinem) dem Wege zu ihm die Seele verlassen.

[8]) Dieser Vers nur in M I: Ḥamd aña kim baña gösterdi seni, ṣoriserem saña ol ad isini.

Dieser Burāq[1]) trägt Muḥammed und Gabriel nach Jerusalem, wo die Seelen der Propheten Muṣṭafà ehrfurchtsvoll begrüssen. Muḥammed betet als Imām mit den Propheten und macht zwei Gebetsverneigungen (rik'a) in der Aqṣà-Moschee[2]). Dann wird eine Leiter aus Licht vor Muḥammed und seinem Begleiter aufgestellt, und auf ihr gelangen sie in den ersten Himmel. Dort[3]) verrichten alle Engel (gök ehli; B III: ferišteler) den Gottesdienst. Einige singen das lā ilāha illa'llāh (tehlīl), einige das el-ḥamdu lillah (taḥmīd), einige den Preis Gottes (tesbīḥ), einige den Lobgesang (temǵīd), einige stehen aufrecht, einige gebeugt (rukju' iċre[4]), einige werfen sich (seǵde etmiš) demütig vor Gott nieder. (Druck 1, Vers 202—204)[5]). Sie alle begrüssen Muḥammed freudig und beglückwünschen ihn zu der bevorstehenden Unterredung (ṣoḥbet) mit Gott. Nachdem Muḥammed und Gabriel auch in den andren Himmeln vielerlei Wunder gesehen haben[6]), kommen

---

[1]) Druck 5 (S. 15) enthält eine Beschreibung seiner wunderbaren Schönheit: Er ist ganz aus Licht, seine Hufe sind Kristall, scharf wie Rubin, die Zähne sind Perlen, die Lippen Hyacinth, seine Augen Juwelen. Er ist geschmückt mit einem milchweissen Mantel und einem Steigbügel aus rotem Gold mit smaragdgrüner Kante. S. ferner Wolff, Eschatologie S. 101 ff. [Abbildungen sind in der Miniaturenmalerei häufig, vgl. Ritter's Karagös, Hannover 1924, Fig. 9, d'Ohsson a. a. O. I, S. 166. Text dazu S. 201: Ce portrait est une copie fidèle de celui qui se trouve dans les livres Persans. Nach Blochet (Revue de l'histoire des religions, tome 40, Paris 1899, S. 203 ff.) geht die islamische Borāq-Darstellung zurück auf die sasanidische Darstellung des von Ṭahmūras gerittenen Ahriman; borāq wäre nach ihm die mittelpersische Form von neupers. bārc Reittier. Jacob.]

[2]) Die von 'Omar 642 auf dem Tempelplatz erbaute Moschee. Ursprünglich war die „masǵid al-aqṣà" = „fernste Moschee" im Himmel gedacht. Vgl. Horovitz a. a. O. S. 161 ff., bes. 167/68.

[3]) Druck 3 u. 4, Hs. B I, B II, B III, L, M III u. M IV bringen die hier folgende Beschreibung später, kurz bevor Muḥammed zu Gottes Thron gelangt, scheinbar auf die oberen Himmel bezüglich. Rizā hält das für eine Umstellung und bemerkt im Nachwort zu Druck 1 u. 2, dass sie vermutlich aus vortragstechnischen Gründen erfolgt sei.

[4]) Sāmy, Dictionnaire turc-français: position consistant à avoir pendant la prière le corps incliné vers la terre et les deux mains posées sur les genoux.

[5]) Über den Gottesdienst der Engel vgl. Horovitz a. a. O. S. 162 63. Koran 7, 205. 21, 19. 20. 39, 75. 40, 7. 41, 38. 42, 3 wird nur tesbīḥ und seǵde erwähnt.

[6]) Druck 5 (S. 16). Vgl. Schrieke a. a. O. S. 16 ff.

sie zum Lotusbaum[1]), bei dem Gabriel seinen Wohnsitz hat. Er bleibt hier zurück, denn dahinter liegt das Höllenfeuer, und „wenn ich so ein Atom weiterginge, würde ich von Kopf bis zu Fuss verbrennen“[2]). „So bleibe du nur an deinem Ort“, antwortet ihm der Prophet, „mir ist vor Ewigkeiten (ezelde) die Liebe zum Führer geworden; wenn ich verbrenne, so mag ich verbrennen, o Freund. „Die Zeit des lī maʿaʾllāh“[3]) ist sogleich mein, ihm will ich Leib und Seele opfern. Wer auf dem Pfad der Liebe sein Leben (hütet) schont, wann wird der seinen Geliebten sehen? Halte den Pfad der Liebe nicht für sorglose Torheit, wisse, es ist etwas Geringfügiges, sein Leben hinzugeben“[4]). (Druck 1, Vers 222—226). Bei diesen Worten tritt ein neues Reittier vor Muhammed; „Refref“[5]) nimmt ihn auf seinen Rücken, und durch einen unbeschreiblich öden Raum, am Höllenfeuer vorbei, durch die tausend[6]) Schleier, die Gott von der Welt trennen, hindurch trägt er ihn zu der Hoheit Gottes, deren unvorstellbare Schönheit sich dem Propheten von allen Seiten zeigt[7]). Auf die gnädige Anrede Gottes antwortet Muhammed mit einer Fürbitte für seine Gemeinde; trotz aller ihrer Sünden, möge sie vor dem Höllenfeuer bewahrt bleiben[8]). Seine Bitte wird gewährt, Gott verspricht, dass um Muḥammeds willen[9]) auch die Gemeinde

---

[1]) Koran 53, 12 sidrat-al-muntahâ.

[2]) Druck 1 S. 17.

[3]) Ein bekannter Prophetenausspruch lautet, dass er eine Zeit mit Gott habe, in der kein Engel noch Prophet ihm gleichkomme. Vgl. Türk. Bibl. 18. Bd. S. VIII und Jacob, Hilfsbuch, 3. Aufl., 1. Teil S. 64, 72.

[4]) So nach M II f. 18 v. Druck 1: rāh-i-ʿašqy saṭma ġāfil serseri, belki kemter nesne dir wermek seri: gib nicht sorglos irrend den Pfad der Liebe preis, vielleicht ist es etwas Geringfügiges ...

[5]) Sāmy, Qāmūs ül-aʿlām. Bd. IV, S. 1308. Refref ist ein schöngestaltiges Tier (ḥaiwān), das unsren Herrn ... zur Himmelfahrt emportrug.

[6]) M I: 18000.

[7]) Druck 1, Vers 235:

Šeš ġihetden ol münezzeh ḏu'l ġelāl
Bī kem u keijf aña gösterdi ġemāl.

[8]) Bei Andrae (a. a. O. S. 252) sind fünf verschiedene Fürbitten erwähnt.

[9]) Nach orthodoxer Auffassung verzeiht Gott dem Menschen um seiner Barmherzigkeit willen und hat aus diesem Grunde Muḥammed herabgesandt. Vgl. Andrae a. a. O. S. 250 ff.

das Paradies erreichen und sein Antlitz schauen soll[1]), er legt ihr noch die Verpflichtung auf, fünfmal täglich das Gebet zu verrichten mit der Verheissung, diese fünf Gebete ebensohoch zu belohnen wie fünfzig[2]), und dann wird Muḥammed in einem Augenblick zum Hause der 'Umm Hāni zurückgetragen, wo er die Erlebnisse der Nacht seinen Gefährten erzählt und hoch von ihnen gepriesen wird.

Muḥammeds Charakter.

Den Übergang von der Himmelfahrt zum Tod des Propheten bildet eine Schilderung seines edlen Charakters[3]):

(Druck 3, Seite 20 Vers 6—15.)

Höre nun, wie [Gott] der Erhabene
(Muṣṭafà —) Muḥammed einen schönen Charakter gab.
Auch im Koran lobte ihn der Gnädige. Er sagte: Du bist
von erhabenem Charakter[4]).
Sein Ehrenkleid war von Gott nur für ihn bestimmt. (laulāk
= nur für dich)
Von der Tücke des Trugs war sein Herz ganz rein.
Sein Herz war schlicht, seine Bedeutung erhaben
Seine Worte süss, seine Eleganz sehr schön.
Während sein Wesen (ḫulq) Liebe zur Kreatur war,
Legte er aus Erniedrigung einen groben Mantel an.

[1]) Druck 5 gibt eine längere Unterredung Muḥammeds mit Gott, in der Muḥammed auf die Gnadenbeweise Gottes an die früheren Propheten: Abraham, Moses, Jesus u. a. hinweist und fragt, was ihm statt dessen gewährt sei, worauf Gott die Einzigkeit des Korans und der Sendung Muḥammeds hervorhebt. Vgl. Anm. zu Vers 125 der Burda übers. von Basset.

[2]) Vgl. Ibn Isḥāq S 271, Übers. S. 202, wo Muḥammed auf den Rat des Moses durch wiederholtes Bitten die Zahl der vorgeschriebenen Gebete von fünfzig auf fünf ermässigt. [Tatsächlich war die Fünfzahl des rituellen Gebets Muḥammed noch unbekannt; sie findet sich nirgends im Qorân; Houtsma (Jets over den dagelijkschen Çalat der Mohammedanen: Theologisch Tijdschrift, 24. Jaargang, Leiden 1890, S. 127 ff.) hat gezeigt, dass sie sich aus einer Dreizahl entwickelt hat. Betreffs des richtigen Zeitpunkts zweier Gebete hatte sich eine abweichende Praxis gebildet, man legitimierte beide und gelangte so zur persischen Fünfzahl. Jacob.]

[3]) M II geht ihr eine kurze Erwähnung der Hiǵra voraus.

[4]) Koran 68, 4: Wa innaka la'alà ḫuluqin 'aẓīm.

Er besass Demut und Genügsamkeit, aus Gerste war sein Gericht und seine Suppe.
Gottes Namen erwähnte er beständig, für alles, was von Gott kommt, war er beständig dankbar.
Gott sagte: „Ich will die Berge zu Gold machen[1]),
Mit vielerlei Annehmlichkeiten will ich dich befriedigen".
„O Herr des Wohltuns", erwiderte jener Geliebte Gottes,
„Um meiner Gemeinde willen bin ich mit diesem Zustand zufrieden.
Um ihretwillen nehme ich die Mühsal hin,
Möge sie meine Gemeinde würdig für das Erbarmen machen."

8. Tod des Propheten.

(Druck 3 S. 18, M I f. 47 v., M II f. 23 r., B I f. 213 v., B II f. 9 r.)

„Kommt herbei, o Brüder der Lauterkeit
Kommt herbei, o ihr Besitzer von Gotteserkenntnis und Treue,
Lasst uns diesen Worten des Abschiedsschmerzes lauschen, lasst uns mit Schmerz wehklagend aufbrausen.
Lasst unsre Augen Tränen vergiessen, erneuert sollen sein die Tränen unsrer Herzen[2])
Wer um dieses Sultans willen Tränen vergiesst, dessen Tränen werden sein Höllenfeuer auslöschen[3]).
Wer vor Weinen um ihn nicht sieht, der wird morgen[4]) die Schönheit[5]) Gottes erblicken[6]).

---

[1]) Burda ed. Ralfs Vers 31: Und der, als die hohen Berge, eitel Gold, lockend ihn zu bethören suchten, diesen welch eine verachtende Seelenhoheit zeigte. Übers. von Basset Anm. zu Vers 32: „Suivant une tradition apportée par Et-Tirmidzi [† 892 Chr.] Dieu pour éprouver son Prophète lui aurait offert de changer en or la montagne d'El Batha près de La Mekke, mais il répondit: Non, ô mon Dieu; tantôt que j'ai faim et tantôt que je suis rassassié: dans ce cas je remercie mon Seigneur; quand j'ai faim, je m'adresse a lui ... Ähnliche Überlieferung bei El Badjouri u. Ibn ʿAchour."

[2]) M II: jaralanṣun baġyrymyz bašleri: verwundet sollen werden unsre Herzen.

[3]) Vgl. Burda ed. Ralfs, Vers 99: Wenn du sie (die Beschreibung der Wunder des Propheten) aus Furcht vor der Glut des Höllenfeuers liesest, tötest du die Glut jener Flamme mit dem kühlen Wasser aus ihnen geschöpft.

[4]) D. h. am jüngsten Tage.

[5]) M I: das Antlitz.

[6]) M I u. M II dehnen die Einleitung noch weiter aus.

Höre nun, wie jenes Licht der Geschöpfe krank wurde und den Tod fand[1]).
Als jener Geliebte 63 Jahre alt war, kam die Vereinigung mit seinem Freunde[2]) heran[3]).
Da kam Gabriel mit dem Befehl von Gott; er sagte dort freundlich zu dem Gesandten:
„Der Herr der Herrlichkeit grüsst dich, er hat gesagt: Der Beste der Menschen soll dies wissen,
Dass ich heftige Sehnsucht nach ihm habe, und dass ich ihm die ganze Schöpfung untertan mache."

Als der Helfer (Muḥammed) diese Worte hörte, wurde das Herz des Reinen alsbald betrübt.
Jener Gesegnete vergoss aus seinen Augen Tränen, er weinte so, dass Berg und Stein in Bewegung gerieten.
Traurig ging er in sein Haus hinein. Fāṭime die dort war, kam an seine Seite.
„O Faṭime", sagte er, „mein Leib brennt, meine Seele wünscht sich die Vereinigung mit dem Freunde[4])."
Weinend sagte sie: „o mein lieber Vater, Freude meines Herzens, mein lieber Vater,
Stirb nicht, ich will für dich sterben; werde du gesund, ich will mich für dich opfern[5])."

---

[1]) Fehlt in Druck 3, 4, B I, B II. — M I: Išid imdi kim ol faḫr-i kā'ināt, niče ḫasta oldu we buldu memāt.

[2]) Das Einswerden mit Gott.

[3]) M II: Altmyš üč jaša ki erdi ol amīu (M I: resūl), dosta olašmaqlyġy oldu taqīn. (M I: mesǵidinde bir gün oturmyšdy ol = sass er eines Tages in der Moschee.)

[4]) Von hier an folge ich der Hs. B II, ergänzt durch M I u. M II, da sich in Druck 3 u. 4 manche Umstellungen, in Druck 5 starke Kürzungen finden. B II f. 10 v.: Dedi kim ja Fāṭime, janar tenüm, dosta olašmaq diler ǵānim benim.

[5]) M II f. 24 v.:

Aġlajüb dedi kim aj ǵānim baba, goñülümüñ
šādisi ǵānānim baba,
Ölme sen senüñičün ben ölejim, sen ṣaġ ol ben
saña qurbān olajym.

Ein idealisiertes Bild Fatimes ist von der Orthodoxie erst in der Abbasidenzeit übernommen, bis dahin trägt sie nur in der schiitischen Tradition sympathische Züge. Vgl. Becker, Islamstudien Leipzig 1924, S. 522 ff.

Der Prophet versucht, Fāṭime zu trösten und prophezeit ihr, dass sie ihm in 6 Monaten folgen wird. Seine Krankheit wird von Tag zu Tag schlimmer, als eines Morgens Bilal[1]) kommt, um wie gewöhnlich den Propheten zum Gebet zu rufen[2]), klagt Muḥammed über grosse Schwäche und schickt Bilāl zu Abū Bekr mit dem Auftrage, er solle an Muḥammeds Stelle als Imām mit den Gefährten beten[3]). Er lässt sich dann zur Moschee führen[4]) und hält dort seine letzte Predigt. Sie enthält[5]) den Preis des Schöpfers, einen Hinweis auf die Vergänglichkeit alles Irdischen und ein Lebewohl (el-weda') an die Gefährten[6]). Nach Hause zurückgekehrt, verlangt Muḥammed nach den kleinen Söhnen Fatimes, Hasan und Ḥüsejn, und nimmt mit herzlichen Worten von ihnen Abschied. Dann kommt zum zweiten Male Gabriel, diesmal mit dem Auftrage, den Propheten zu fragen, ob er noch einen Wunsch hat. Muḥammed erbittet von Gott Verzeihung für seine Gemeinde, und seine Bitte wird gewährt. Inzwischen sendet Gott 'Izrā'īl, den Todesengel. (Druck 3 S. 22, 11 verbessert durch d. Hss.):

„Da kam 'Izrā'īl an die Tür ... Er rief: O Familie des Auserwählten,
Erlaubt ihr, dass ich hineinkomme, dass ich jene strahlende Schönheit sehe?

---

[1]) Der erste Gebetsrufer in Muḥammeds Gemeinde s. Enzykl. d. I., Art. Bilāl.

[2]) Druck 3, S. 19, 1: Bilāl hatte die Gewohnheit, jeden Morgen zu sagen: Auf zum Gebet, o Bester der Menschen (aṣ-ṣalā ajā ḫaira'l-beŝer).

[3]) M I u. M II: Abū Bekr versucht, 'Omar zur Ausführung des Auftrages zu überreden. Vgl. Ibn Isḥāq S. 1008/9. Übers. S. 346.

[4]) M I u. M II: gestützt von 'Alī und Ibn 'Abbās, gefolgt von Abū Bekr.

[5]) Nach M I.

[6]) M I als einziger der Texte bringt an dieser Stelle die Verse — wohl als Antwort des Dichters auf Muḥammeds Lebewohl gedacht —: El-wedā' ej ǵānlere ǵān el-wedā El-wedā' ej derde dermān, el-wedā' El-wedā' ej kjān-i-'yrfān el-wedā' El-wedā' ej sirr-i-furqān el-wedā' Qulduk biz qamū, sen sulṭāndiñ Qaldy qullar, getdi sulṭān el-weda' Qamū müškillerden sen burhānidiñ Qaldy müškil, getdi sulṭān el-wedā' Ol šefa'at isi, ol ṣāḥib-i-wefā' Aḫiret šāhy Muḥammed Muṣṭafā.

Die beiden ersten Doppelverse sind nach Gibb's (S. 247) und Fu'ād's (S. 147) Zitat im Schlussabsatz der Todeserzählung enthalten.

Er hatte aus Trauer ein schwarzes Kleid angelegt, es hatte ihn ganz wie einen Neger gemacht.
Fatime sagte: Wenn ich nur wüsste, wer du bist; er sagte: Ich bin ein Neger, o Wohlgesittete,
Der Prophet ist sehr krank, sein Herz ist schwach, geh deiner Wege, mein lieber Neger.
Wir müssen hier Tag und Nacht zusammen weinen, es ist jetzt nicht die Zeit, ihn zu besuchen.
Dies ist mein Wort, das ich dir sage[1]),
Noch einmal rief er und sagte: Ich kann nicht fortgehn, ich kann nicht davon lassen, Mustafà zu sehen." ...

Schliesslich spricht Fatime mit dem Propheten über das Begehren des Fremden, und Muhammed weiss sogleich, wer dort Einlass fordert:

„Der da kommt, ist der Bote des Herrn der Welten, der da kommt ist mit dem Ergreifen der Seele betraut.
Der da kommt, macht die Häuser zu Ruinen, er nimmt die Seelen und macht ihre Körper zu Staub.
„Der die rosengesichtigen, nachtigallzungigen, wie Papageien reizenden Kinder
Von ihren Vätern und Müttern trennt, das ist er, der draussen an der Tür steht ...
Sein Name ist 'Izrā'il; er soll hereinkommen. Geh, öffne die Tür, er soll eintreten."

Fātime öffnet dem Todesengel[2]), er begrüsst den Propheten, der ihn willkommen heisst und fragt, ob er gekommen sei, um seine Seele zu ergreifen. 'Izrā'il antwortet: (M I f. 58 v.)

„Gott hat befohlen, dass ich dir untertan sei, was du auch sagst, das tue ich, o Vermittler.
Wenn es erlaubt ist, ergreife ich die Seele, wenn es nicht sein kann, wende ich mich um und gehe."
Als der Gesandte diese Worte hörte, nahm er Gottes Befehl gerne an[3]).

---

[1]) Derven (J. Deny, Grammaire de la langue turque. Paris 1921. S. 386) = derim.

[2]) Nach M I u. M II bietet sie sich nochmals als Opfer für ihren Vater an.

[3]) Vgl. Ibn Ishāq ed. Wüstenfeld S. 1000, Übers. Weil S. 341: „mir

Er richtet noch einige Abschiedsworte an die Gefährten, bittet sie, die Gemeinde zu grüssen und zu treuer Nachfolge aufzufordern, und darauf „sagte er zu ʿIzrāʾīl: Komm, o Engel, tu alles, was Gott wünscht[1])". Als ʿIzrāʾīl an die Seite des Propheten kommt, um seine Seele zu ergreifen, ist Muḥammeds Gestalt ganz in Licht getaucht, und der Prophet weigert sich, dem Todesengel seine Seele zu übergeben, weil nur Gott, der sie ihm gegeben, das Recht habe, sie wieder zu nehmen.

(M I f. 60 v.)[2])

Da kam ein Ruf von Gott zu ʿIzrāʾīl:
„Bleibe zurück", sagte Gott zu ihm,
„Er ist mein, ich bin sein, o Engel,
Für ihn sind alle himmlischen Sphären".
Als er von Gottes Schönheit den Schleier hob,
Erstrahlte sie und der Vorhang fiel ...
„Die Seele des Liebenden eilte zum Geliebten".

Mit einer Schilderung der Trauer um den Propheten und einem Schlussgebet, das von dem Gedanken der unumschränkten Macht des Todes ausgeht[3]), endet das Kapitel.

---

ist die Wahl gelassen worden zwischen den Schlüsseln zu den Schätzen der Erde und der Dauer darin und dem Paradiese mit dem Begegnen des Herrn, und ich habe Letzteres gewählt."

Von Moses erzählt die musl. Tradition, dass er sich gegen den Todesengel, der mit dem verhängnisvollen Auftrag zu ihm kam, gewehrt und ihm das Auge zerschlagen habe. (Enzykl. d. Isl., Art. ʿIzrāʾīl).

Horten a. a. O. S. 61 nach Nabahānī: Nur vor Muhammed ist er (Izrāʾīl) machtlos, so dass er ihn um Erlaubnis bitten musste, seine Seele zu holen.

[1]) M I (f. 59 r.) schiebt hier noch ein Gespräch mit Gabriel ein.

[2]) Geldi ʿAzrāʾīle ol dem bir nidā, girü dur sen dedi aña ḫudā.
Ol benüm dur, ben anuñam ja melek, anüñičün dur qamu čarḫ-u felek.
Haqq ǵemālinden götürdi čūn niqāb, ḫoš teǵelli ejledi getdi ḥiǵāb ...
Ǵān-i ʿāšiq oldy maʿšūqa rewān.

[3]) Dieses Gebet folgt in dem bei Gibb u. Fu'ād zitierten Schlussabsatz auf das el-wedāʿ (s. S. 27 Anm. 6) und enthält in M I, B I, B II, Druck 3. und 4 den Namen Sülejmāns. In Druck 1 und 2 folgt es — mit offensichtlich jüngeren Versen vermischt — als Schluss auf die Himmelfahrtserzählung.

9. Tod Fāṭimes.

(Druck 3 S. 23, Druck 5 S. 28, M II f. 32 r., B I f. 1, L f. 54 r.)

Nach dem Tode des Propheten gibt Faṭime sich der heftigsten Trauer hin. Tag und Nacht weinend, Nahrung und Schlaf verweigernd, erregt sie das Mitleid der Gefährten, die ʿAlī bitten, ihr Trost zuzusprechen. Da bittet sie ihn, auf dem Friedhof von Medina[1]) eine Grabkuppel[2]) zu bauen. Sie gibt ihr den Namen bejt ul-aḥzān „Haus der Kümmernisse“ und geht jeden Morgen klagend dort umher. Eines Tages bricht sie am Grabe des Propheten zusammen, da spricht die Stimme Muḥammeds zu ihr:

(Druck 3, S. 26, 1)

„O mein Augenlicht, sei willkommen, heftig sehne ich mich
nach dir, mein Herzchen,
Der Zeitpunkt ist gekommen; du wirst zu mir kommen.“

Diesmal eilt Fāṭime froh nach Hause zurück, nimmt ihre Kinder, Ḥasan und Ḥüsejn, auf den Schoss, küsst ihre Augen und sagt:

„O meine lieben Kinder, was soll ich tun?[3])
Der Zeitpunkt ist gekommen, wisset, gerade jetzt,
Soeben hat euer Grossvater gesagt: Eile dich, komm.
Seht, die Todesstunde ist für mich gekommen, o Herzeleid!
Ich werde von euch getrennt werden, o Trennungsschmerz!
Ach, wer wird euren Kopf waschen,
Und wer wird euer Haar kämmen? ...
Dies ist heute der letzte Tag meines Lebens,
Ihn will ich euch opfern, meine Lieben[4]).
Ich will heute euren Kopf waschen,
Ich will euer Haar kämmen.“
In dem Augenblick kam ʿAlī von draussen herein,
Er sah die Schöne weinen, der Heilige.

---

[1]) Druck 3 u. 4 war baqīʿaja M II u. B I qubbaja L: qabrina resuliñ.
[2]) Druck 3 u. 4: günbed; M II, B I, L: gümelte.
M II: Anda baña bir gümelte sen japy wer.
[3]) Druck 3, S. 26, Z. 11 ff.
[4]) Nach Druck 5, S. 30 Z. 14.

Er sagte: „O Fāṭime, was ist dir,
Warum weinst du, gib mir Kunde.“

Fāṭime spricht nun auch zu ʿAlī von ihrem nahe bevorstehenden Tode und überträgt ihm die Sorge für Ḥasan und Ḥüsejn. Dann befiehlt sie ihre Seele Gott, und:

„Beim Dunkelwerden, in den Stunden nach Sonnenuntergang
Starb die Tochter des Geheimnisses der Geschöpfe[1]).“

Von ʿAlī, Ḥasan und Ḥüsejn betrauert[2]), soll Fāṭime begraben werden.

(Druck 3, S. 27, 16)

„Da sahen sie[3]), dass der Ruhm der Welt, Muṣṭafà,
Der Schah der Welt, Muḥammed Muṣṭafà
Der Gesegnete des Glaubens[4]) grade in dem Augenblick
Aus dem Grabinneren herauskam.
Er schloss sie in seine Arme und sagte: „Mein Augenlicht,
Wie sehr habe ich mich danach gesehnt, dass du zu mir kommst.“
Muṣṭafà nahm sie aus der Hand ʿAlī's.
ʿAlī el-mürteḍà verharrte in Staunen.

IV. Inhaltliche und sprachliche Charakteristik.

Die religiösen Vorstellungen, die in Sülejmāns Mewlidgedicht zur Darstellung gelangt sind, zeigen deutliche Spuren schiitischen und sufischen Einflusses. Im Kapitel „Die Kette der Übertragung des Lichtes Muḥammeds“ wurde schon auf den Zusammenhang des dort ausgesprochenen Präexistenzglaubens mit den Ideen der Schiiten hingewiesen[5]). Das göttliche Licht, das nach schiitischer Vorstellung von einem

---

[1]) Druck 3 u. 4 fehlt dieser Vers. — M II, f. 35 v.:
Aḫšamyla jatsu arasynda wefāt-ejledi ol bint-i sirr-i kā'ināt.

[2]) L u. M II berichten von der Trauer des Himmels u. der Engel.

[3]) Druck 3: qordylar, L: gördiler.

[4]) Druck 3: mubārek ellerin̄, Druck 5: ed-dīn.

[5]) S. 16 Anm. 1.

auserwählten Nachkommen Adams in den andren überging und von ʿAlī auf den jeweiligen Imām von Geschlecht zu Geschlecht übertragen wurde[1]), wird hier in seiner letzten und stärksten Zusammenfassung Muḥammed zugeschrieben. Eine ähnliche Übertragung von Vorstellungen, die ihren Ursprung in der Imāmlehre haben, auf Muḥammed liegt im Kapitel über die Beglaubigungswunder vor. Goldziher[2]) bezeichnet diese Vorstellungen, die „unter dem Einfluss jener überschwänglichen Theorien stehen, die sich die Schiiten von ihren Imāmen gebildet haben, denen natürlich der Prophet nicht nachstehen sollte", als „märchenhaft und kindisch" und behauptet, dass sie „niemals ein Element des verbindlichen Glaubens gebildet haben". Immerhin hat der Glaube daran, dass Muḥammed mit übernatürlichen Kräften begabt war, weit um sich gegriffen, angeregt und wachgehalten durch den Einfluss der Sufis[3]), und dass er seine Stelle in diesem alten, auch in sunnitischen Kreisen anerkannten Gedicht behauptet hat, deutet vielleicht auf sein Verbundensein mit einem Grundzug des religiösen Gefühls hin. Dadurch, dass die Sufis dies religiöse Gefühl erfassten, wurde es ihnen wahrscheinlich erst möglich, schiitische Ideen in sunnitische Kreise zu verpflanzen.

Ein anderer Zug des Mewlidgedichtes, der auf sufische Gedankenkreise hinweist, ist die Hervorhebung der mystischen Liebe (ʿašq). Sowohl das Verhältnis Muḥammeds zu Allah, als auch das Fāṭimes zum Propheten und sogar das des Burāq zu Muḥammed wird als Liebe und Sehnsucht zwischen Liebendem und Geliebtem (ʿāšiq und maʿšūq) aufgefasst. Von den Engeln, denen Muḥammed im Himmel begegnet, wird erzählt, dass sie, von der Gottesliebe ergriffen, starr und trunken sind[4]). [Interessant ist, dass wir, wie wir oben (S. 12) sahen, sogar einer brahmanischen Legende in islamischem Gewand im Mewlid-i-šerīf begegnen. Jacob.] [Die Legende gehört wohl ursprünglich den Buddhisten (die Ähnliches vom König Śibi erzählen), und auf buddhistischen Einfluss geht

[1]) Vgl. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910. S. 217 f.

[2]) Goldziher, Vorlesungen S. 223 f.

[3]) Andrae S. 302 ff.

[4]) Druck 1, Vers 205.

vermutlich auch die Beschreibung des Burāq (S. 22) zurück (Pferd Kaṇṭhaka des in die Heimatlosigkeit ausziehenden Gotama). Schrader.]

Wenn sich aber auch Anklänge an schiitische und sufische Ideen bei Sülejmān finden, und die in späteren Abschriften und Drucken zu seinem Gedicht hinzugefügten Ausschmückungen und Legenden[1]) mehr und mehr in diese Richtung weisen, so ist doch die sunnitische Einstellung für ihn ausschlaggebend. ʿAlī spielt keine besondere Rolle, die „Krone des Prophetentums" ist allein Muḥammed. Vor seinem Tode empfiehlt der Prophet seiner Gemeinde einen Weg, um ins Paradies zu gelangen:

„O meine Gemeinde, die mich von Herzen liebt,
Wie das Leben, so möge sie jede meiner Gewohnheiten (her sünnatim) lieben"[2]).
„Wie ich möge sie Gott gehorsam sein,
Bis ich morgen [am jüngsten Tage] für sie Vermittler bin"[3]).

Diese Mahnung mit ihrer Betonung der Sunna zeigt mehr Verbindung mit den Forderungen des gesetzlichen Islams als mit der ṭarīqa der Sufis.

Unter den Wundern der Geburtsnacht des Propheten wird der Ausruf der Kaʿba angeführt: „Seine Gemeinde wird um mich den Umlauf machen"[4]), während Ibn al-ʿArabī (al-Futūḥāt al-Makkija I, 733) sagt: „Die wahre Kaʿba ist nichts anderes als unser eigenes Wesen" und der Mystiker Ḥuǵwīrī den Muḥammed b. al-Faḍl zitiert: „Ich wundere mich über diejenigen, welche Seinen Tempel in dieser Welt suchen; warum suchen sie ihn nicht anzuschauen in ihrem Herzen"[5]).

---

[1]) Vgl. S. 12 Anm. 1.
[2]) Druck 3, S. 23, 15.
[3]) M I, 59 v.: Benǵilejn ḥaqqa olalar muṭīʿ
taki onlara jaryn olam ben šafīʿ.
[4]) S. S. 19.
[5]) Enzyklopädie des Islam, Artikel Kaʿba. Vgl. auch Georg Jacob, Türkisches Hilfsbuch. 1. Teil. 3. Aufl. Berlin 1916, S. 73: ... „Das Gebot des heiligen Meschreb, der seine Jünger auf der Wallfahrt vor den Toren Mekkas umkehren hiess, da überall die Kaʿba sei".

Man kann die dogmatische Einstellung Sülejmāns also so charakterisieren, daß er wohl schiitische und sufische Vorstellungen übernommen, sie aber in orthodoxem Sinne verarbeitet hat. [Religiöse Naturen werden dabei die Wärme empfinden, welche das Verhältnis zur Person Muḥammeds atmet. Der Prophet ist ja in den ehemals christlichen Provinzen vielfach an die Stelle Christi getreten und manche Stellen des Mewlid-i-šerīf erinnern an den himmlischen Bräutigam. Jacob.]

Die Sprache des Gedichtes ist, wie ja auch in den meisten Literaturgeschichten hervorgehoben wird[1]), ausserordentlich klar und einfach. Der Satzbau ist der Gliederung des Mesnewigedichtes soweit angepasst, dass sehr häufig jeder Halbvers des Reimpaares einen selbständigen Hauptsatz enthält; die Fortführung der Periode im nächsten Vers kommt nur dann vor, wenn es sich um Anführung direkter Rede handelt. Von den Nebensätzen, die also fast nie über einen Halbvers hinausgehen, sind die häufigsten Temporalsätze, mit čun oder čünki eingeleitet, und Relativsätze nach kim oder ki. Daneben kommen wiederholt Konditionalsätze mit ger oder blosser Konditionalform (ise) vor, sowie Konsekutivsätze mit taki und ta. Die Wiedergabe eines Relativsatzes durch das Partizip oder Verbalsubstantiv findet sich selten[2]). Die Verbalform auf üb (altertümlich üben) und auf (i)ken zur Bezeichnung der Gleichzeitigkeit ist ziemlich häufig, doch ist die Form auf üb meistens so angewandt, dass sie ohne Schwierigkeit auch im Deutschen durch ein einfaches Partizip wiedergegeben werden kann[3]). Vereinzelt kommt die Verbalform auf iǵek vor in der Bedeutung „sobald“[4]).

Das Wortgut des Gedichtes gehört der altosmanischen Sprache an und enthält manche Formen und Ausdrücke, die heute nicht mehr gebräuchlich sind. Während die alte Schreibweise und Aussprache (Ersetzung der Vokalbuchstaben durch

---

[1]) Vgl. S. 5.

[2]) Druck 1, Vers 6: Allah dejen = den, der Allah sagt,
Vers 239: sewdijiñ benim = ich bin der, den du liebst.

[3]) Über die unterordnende, nicht beiordnende Kraft dieser Form in alten Texten vgl. Georg Jacob, Türkisches Hilfsbuch. 1. Teil, 3. Aufl. Berlin 1916, S. 59.

[4]) Druck 1, Vers 152/53.

Vokalpunktation, Gebrauch des i für e und anderes) am besten in den Handschriften M I und B II zu beobachten ist, sind die alten Formen und Worte scheinbar ziemlich unversehrt in die Drucke übernommen. Das auffälligste Merkmal für die alten Formen ist im Vergleich mit den heute an ihrer Stelle gebräuchlichen ihr voller, dunkler Klang. So wird z. B. ol, išbu und schol gebraucht anstatt o[1]), bu und schu, das Hilfsverb qylmaq wird vor etmek bevorzugt, für dir steht durur[2]), für bilmem wird bilmezem gesetzt, qylawuz für qylajyz, die Imperativform erhält mehr Nachdruck durch die Nachsilbe gil oder ghyl, das Futurum durch die Form auf iser. Auch die Worte, die heute gar nicht mehr oder in veränderter Bedeutung zum türkischen Sprachgebrauch gehören, zeichnen sich zum grossen Teil durch das gleiche Merkmal wie die veralteten Formen aus: das Vorherrschen dumpfer Laute. Die wichtigsten folgen hier in alphabetischer Reihenfolge unter Hinzufügung der Textstelle und — soweit möglich — der Stelle, an der sie in Deny's Grammatik[3]) besprochen werden.

Türkisch	Deutsch	Deny, Seite	Druck 1, Vers
aitmaq	sagen	—	87, 148
bile (> ile)	zusammen	279, 586	72, 147, 259
birle	mit	586	176
dašra (> dyšary)	draussen	625	Druck 3, S. 22 Vers 12, S. 26 Vers 18
deñlü	solcher	225, 263	221
ne deñlü	wie	263	266
ergürmek	gelangen lassen	370	183, 184
gej	sehr, viel	308	Hs. M I f. 54 r.
hemīn (> hemān)	sogleich	275	50, 75, 150 u. ö.
jarlyġamaq	verzeihen	537	286
kim	dass	683	39, 40 u. ö.
lik oder leik (> lakin)	aber	61	39, 254, 270
nola ki	o dass doch	213	240
oš (> ište)	seht	719	Druck 3, S. 25 V. 15 u. S. 13 V. 16

[1]) o kommt vereinzelt vor: Druck 1, Vers 51 u. 230.

[2]) Druck 1, Vers 9, 28, 174 u. öfter. [Diese Form ist im Osttürkischen erhalten. Jacob.]

[3]) Deny, Grammaire de la langue turque. Paris 1921.

Türkisch	Deutsch	Deny, Seite	Druck 1, Vers
qaċan	wann	259, 699	225, 256
qamu	alle	227	104, 105, 202 u. ö.
qanda	wohin	194	216
qangy oder qanqy (> hangy)	welcher	222	Hs. M I f. 51 v.
ta (> taki)	bis, so dass	282, 992	49, 254
tamu	alle	44	
ulu	gross		79, 84, 133 u. ö.
üñ	Stimme	—	175

Der schwere, feierliche Klang der alten Formen und Worte ist wohl der Grund dafür, dass ihr Gebrauch sich in poetischer Sprache, besonders der der Erbauungsbücher bis in die Gegenwart hinein erhalten hat, ihr Vorhandensein in einem Text lässt also für seine Altersbestimmung keinen sicheren Schluss zu.

Lebenslauf.

Am 11. März 1897 wurde ich als Tochter des Fabrikbesitzers Ludwig Engelke und seiner Ehefrau Caroline geb. Eickenrodt in Hannover geboren. Ich besuchte die Städtische Real-Gymnasial-Studienanstalt zu Hannover, erhielt Ostern 1917 das Zeugnis der Reife und widmete mich in Berlin, Freiburg i. Br. und Kiel dem Studium der Philologie. Ich hörte bei den Herren Professoren Troeltsch, Diels, Dessoir, Roethe, Husserl, Croner, Witkop, Finke, Jacob, Menzel, Freyer, Stenzel, Hartung und Röhrich. Ihnen allen, besonders aber Herrn Geheimrat Jacob bin ich für vielerlei Anregung und Förderung aufrichtig dankbar.

Irmgard Engelke.